Crisi, antimodernismo e postmodernità

A colloquio con Alain de Benoist, teorico delle Nuove Sintesi

Intervista a cura di Giovanni Sessa

D. La crisi che sta investendo, ormai da tempo, l'Occidente, è assai profonda e incisiva. Essa non riguarda solo l'ambito economico, ma anche gli assetti politici e geo-politici indotti dall'esito devastante del secondo conflitto mondiale. Può indicare ai nostri lettori, in sintesi, le cause che l'hanno prodotta e gli scenari che essa potrebbe aprire?

La notion de crise est paradigmatique de notre époque. Elle est particulièrement évidente aujourd'hui dans le domaine économique et financier, mais vous avez raison de dire qu'elle est en réalité présente dans tous les domaines. La crise est associée à l'incertitude qui naît de l'effacement des repères. Sur le plan des relations internationales et de la géopolitique, l'incertitude résulte de l'effondrement du système soviétique qui a mis un terme au « Nomos de la Terre » (Carl Schmitt) de l'après-guerre. Depuis les accords de Yalta, nous vivions dans un système binaire américano-soviétique. Le monde se divisait sommairement entre un « bloc de l'Est » et un « monde libre » placé sous tutelle des Etats-Unis d'Amérique, et ces deux puissances s'affrontaient indirectement par pays du Tiers-monde interposés. Au lendemain de la chute du Mur de Berlin, les Etats-Unis ont cru que, leur principal compétiteur s'étant effondré, ils pourraient s'instituer en seule puissance dominante et mettre en place un monde unipolaire. C'est l'époque où les néoconservateurs rêvaient d'un « nouveau siècle américain ». Ce rêve n'a pas survécu aux difficultés intérieures des Etats-Unis, aux échecs militaires rencontrés en Irak ou en Afghanistan, comme à l'épuisement d'un système financier international fondé sur l'hégémonie du dollar. L'histoire, dont Francis Fukuyama avait imprudemment annoncé la « fin », a rapidement fait retour. La montée en puissance des pays « émergents » (Chine, Inde, Brésil, etc.) a fait sentir ses effets, tandis que la Russie retrouvait une grande partie de sa puissance. Aujourd'hui, on peut seulement spéculer sur le nouveau « Nomos de la Terre » qui est en train de se mettre en place, mais il est évident que nous nous dirigeons vers un monde multipolaire (un *multiversum*, et non un *universum*), où les grands blocs continentaux de culture et de civilisation sont appelés à jouer un rôle de régulation vis-à-vis du processus de globalisation.

Parallèlement, la géopolitique a retrouvé ses droits. Le vieil affrontement entre la puissance de la Mer (hier l'Angleterre, aujourd'hui les Etats-Unis) et la puissance de la Terre (hier l'Allemagne et la Russie, aujourd'hui le continent eurasiatique) bat à nouveau son plein. Pour les géopoliticiens, l'Eurasie constitue l'« île mondiale » (*world island*), c'est-à-dire le centre de la Terre. Zbigniew Brzezinski le répète dans son livre *The Grand Chessboard* : « Qui contrôle l'Eurasie, contrôle le monde ». Les Etats-Unis cherchent à balkaniser le Proche-Orient, à « encercler » la Chine et la Russie, à empêcher l'Europe de s'émanciper de l'alliance transatlantique. Un nouvel « arc de crise » s'est mis en place, qui va de la Mésopotamie jusqu'à l'Afghanistan. Du fait de sa position géopolitique, l'Iran est au centre de ce jeu

d'influence – et nul n'exclut désormais une nouvelle guerre dirigée contre lui, dont les répercussions et les conséquences seraient imprévisibles.

Je dirais, en résumé, que le moment historique qui est le nôtre est un moment de *Zwischenzeit*, un interrègne. Tout interrègne suscite le malaise : tandis que chaque puissance cherche à maximiser ses positions, nul ne sait encore quel sera l'aboutissement des mouvements qui s'opèrent sous nos yeux. On redistribue les cartes. Et bien entendu, cette absence de visibilité de l'avenir nourrit les crises. En de pareils moments, les outils conceptuels dont on dispose deviennent également obsolètes : ils ne sont plus opérationnels pour analyser ce qui se passe. D'où la nécessité d'être attentifs à ce qui vient, à ce qui s'esquisse. N'oublions pas, enfin, que le même phénomène s'observe à l'intérieur même des sociétés développées, où la modernité est peu à peu supplantée par la postmodernité. La disparition des repères s'éprouve aussi dans la vie quotidienne. Les anciennes générations ne parviennent plus à transmettre aux nouvelles générations. Les mots auxquelles elles se réfèrent ont perdu leur sens. C'est un monde nouveau qui est en train d'apparaître. Ce qu'on appelle « crise » aujourd'hui pourrait bien correspondre à une « révolution » silencieuse sans équivalent depuis l'époque de la révolution néolithique.

D. Negli ultimi anni abbiamo assistito alla progressiva crisi di rappresentatività delle democrazie liberali. Su di esse si stende sempre più evidente l'ombra della *governance*, i popoli vengono espropriati del loro diritto alla decisione politica. Gli ultimi casi di Grecia e Italia sembrano confermarlo, in modo addirittura teatrale. Lei ritiene ancora valido il richiamo, sviluppato nel suo libro *Democrazia il problema* (Arnaud, Firenze 1985), alla "democrazia organica", quale unico antidoto a questa situazione? Per quale ragione?

Ce qu'on appelle « crise de la représentation » n'est qu'un aspect d'un phénomène plus général, qui se résume dans le fossé grandissant séparant désormais la masse des citoyens d'une classe politique dans laquelle ils ne se reconnaissent plus. Ce phénomène est particulièrement impressionnant « à gauche », dans la mesure où, dans le passé, les forces de gauche se sont toujours voulues les représentantes et les porte-parole du peuple. Le peuple ne se reconnaît plus dans les partis de gauche pour des raisons qui ont très bien été expliquées par Jean-Claude Michéa dans son dernier livre, *Le complexe d'Orphée*. En se ralliant d'abord à l'idéologie du progrès, qui tend à jeter l'anathème sur le passé, puis en abandonnant les valeurs populaires (à commencer par la *common decency* dont parlait le grand George Orwell), en se ralliant à la logique du profit et à la société de marché, en substituant la culture de masse à la culture populaire, les partis de gauche ont à la fois trahi les principes fondateurs du socialisme et déçu leurs partisans. Au lieu de faire son autocritique, cette gauche a dénoncé comme « populistes » les tentatives du peuple de reprendre la parole. Mieux encore, elle s'est cherché un peuple de rechange en misant sur les immigrés, sans voir que ceux-ci constituent avant tout l'armée de réserve du capital et que ce sont les classes populaires qui souffrent le plus des pathologies sociales engendrées par une immigration massive.

Dans le même temps, on a vu se propager l'idéal nouveau de la « gouvernance ». Cette notion, qui provient à l'origine du monde économique (*corporate governance*), repose sur l'idée que la politique est une chose trop complexe pour être abandonnée au peuple : les principes de la « bonne gouvernance » doivent être définis par des experts, principalement en termes d'efficacité et de rentabilité. Ce n'est plus l'économie qui est mise au service de l'homme, mais l'homme qui doit s'adapter aux exigences de l'économie, à l'axiomatique de l'intérêt et à la logique du profit. La gouvernance court-circuite le peuple, en même temps qu'elle tient les frontières pour inexistantes. Le cas de la Grèce et de l'Italie, mais aussi de l'Espagne, est en effet révélateur : les pays du Sud de l'Europe sont maintenant gouvernés par

des technocrates et des banquiers, dont les politiques d'« austérité » reviennent à faire payer par les classes populaires et les classes moyennes les conséquences d'une crise dont ils sont les premiers responsables. La construction européenne s'est elle aussi opérée, depuis des décennies, dans ce même refus que les peuples soient consultés et associés aux décisions. Pour qualifier cette évolution, il n'est pas exagéré de parler d'une transformation en profondeur de la nature même de la démocratie. C'est la souveraineté même du peuple qui est remise en question.

Et c'est aussi la raison pour laquelle je crois qu'il faut en revenir à ce qu'est réellement la démocratie, à savoir un régime permettant la participation de l'ensemble des citoyens aux affaires publiques. Dans mon essai sur la démocratie, j'avais déjà souligné l'importance de cette notion de participation, qui ne saurait se réduire à la notion de participation électorale. En démocratie, les citoyens ne sont pas seulement des électeurs, mais des acteurs. On peut parler ici de « démocratie organique », de « démocratie directe », ou encore de « démocratie de base ». Dans tous les cas, il s'agit d'opposer les bienfaits de la démocratie participative à une démocratie purement représentative, qui ne représente aujourd'hui plus rien. Jean-Jacques Rousseau et Carl Schmitt se rejoignent sur ce point : plus il y a de représentation dans un système politique, moins ce système est démocratique. Une véritable démocratie organique, dont le précurseur fut Johannes Althusius, se fonde sur le principe de subsidiarité, dit aussi de compétence suffisante, qui consiste à faire en sorte que les citoyens, à tous les niveaux, traitent le plus possible par eux-mêmes des problèmes qui les concernent. Par ailleurs, dans un monde de plus en plus globalisé, la démocratie organique est aussi, nécessairement, une démocratie locale. Il s'agit de relocaliser la vie politique, mais également économique, pour redonner une nouvelle impulsion à la notion même de citoyenneté, et remédier du même coup à la dé-liaison sociale et au repli individualiste sur la seule sphère privée.

D. Lei, nei suoi saggi, ha spesso fatto riferimento alla "colonizzazione dell'immaginario" contemporaneo, a prevalente connotazione utilitaristico-consumista, operata dai mezzi di comunicazione di massa. La cultura antimoderna, nelle sue diverse declinazioni (Evola, Jünger, Sombart, etc.), può rappresentare ancora un valido antidoto, almeno in questo senso, alla devastazione del *mundus imaginalis*?

La colonisation de l'imaginaire symbolique par l'utilitarisme et le « commercialisme » ambiant est en effet l'une des grandes caractéristiques de notre époque. Il faut y voir l'aboutissement logique de l'expansion planétaire d'une idéologie libérale qui, dans son essence même, prône la soumission du politique à l'économique. On aurait tort, de ce point de vue, de ne considérer le capitalisme libéral que comme un système économique. Il est aussi porteur d'une anthropologie implicite. Le capitalisme libéral se fonde sur le modèle de l'*Homo oeconomicus*, c'est-à-dire d'un homme exclusivement producteur et consommateur, censé n'avoir pour but dans l'existence que la maximisation de son meilleur intérêt personnel. Cette conception implique l'idée, développée déjà par Adam Smith, mais surtout par Bernard de Mandeville dans sa *Fable des abeilles*, que les comportements égoïstes concourent sans le savoir au bien-être de tous. L'idée que le marché, dès lors qu'il fonctionne sans entraves, est à la fois régulateur et auto-régulé en dérive directement. C'est évidemment là une conception de l'homme, mais aussi de la morale, qui rompt fondamentalement avec les valeurs prévalant dans les sociétés traditionnelles (voyez la critique de la chrématistique chez Aristote). Mais c'est aussi une assertion régulièrement démentie par les faits : la crise financière actuelle – qui est une crise structurelle, systémique, et non pas une simple crise conjoncturelle – est la preuve que le marché n'est nullement auto-régulé, et qu'au surplus les « marchés libres » et la « concurrence pure et parfaite » ne sont que des vues de l'esprit. Quant au capitalisme libéral, loin d'être en mesure de s'imposer des limites, son essence même réside dans la négation de la

notion de limite. Comme l'avait bien vu Marx, tout ce qui entrave l'extension perpétuelle du marché ne peut être perçu par lui que comme un obstacle à supprimer. La dynamique du capitalisme se fonde sur le mot d'ordre de : « Toujours plus ! » Cette *illimitation* fondamentale du processus d'accumulation du capital rejoint ce que Heidegger a écrit sur le *Ge-stell*, le processus général d'arraisonnement du monde.

Historiquement parlant, la culture « antimoderne » a représenté une réaction salutaire contre cette submersion des esprits par les seules valeurs utilitaristes et marchandes. Les auteurs dont vous parlez, mais aussi bien d'autres, ont contesté avec force l'idée que l'homme se réduirait à sa seule dimension économique. Mais à mon avis, cette critique a aussi trouvé rapidement ses limites. Elle a trop souvent été le fait d'auteurs hostiles à l'économie – chez Julius Evola, cette hostilité est presque caricaturale – qui, malheureusement, ignoraient en même temps à peu près tout de l'économie. Ils dénonçaient la « matérialisme » des idées économiques, en y voyant l'avènement du « règne de la quantité », mais étaient incapables de faire une analyse sérieuse des notions de marché, de concurrence, de libre-échange, de plus-value, etc. Ils n'avaient pas de sympathie pour le système capitaliste, mais ils étaient incapables d'en démonter les fondements. C'est ce qui explique que, dans ces milieux, on a rarement proposé de véritables alternatives en matière économique. On avait plutôt tendance à croire que, puisque l'économie était un domaine subalterne, il n'y avait pas véritablement lieu de s'en soucier. Ce qui laissait évidemment la voie libre à ceux qui s'en souciaient, mais d'une façon contestable. Paradoxalement, à quelques exceptions près (d'Othmar Spann et Georges Valois jusqu'à François Perroux ou Maurice Allais), l'économie est ainsi devenu le « point aveugle » de ceux qui critiquaient l'économie. Cette tendance était encore plus marquée chez ceux qui s'imaginaient, bien à tort, que l'économique et le social étaient au fond une même chose. Je suis très hostile, de ce point de vue, au mépris hautain affiché par Evola envers tout ce qui relève du social et du populaire. Enfin, la critique « antimoderne » s'est trop souvent développée dans une optique passéiste et purement « restaurationniste » : on se contentait de dire à quel point « c'était mieux avant », mais sans se soucier outre-mesure de savoir ce qu'il convenait de faire en considération des impératifs du présent et des défis de l'avenir. Fréquenter les auteurs « antimodernes » est donc une bonne chose, mais cela ne saurait suffire dès lors que l'on cherche à dépasser le simple confort intellectuel.

D. Il suo *iter* politico e filosofico è stato lungo e complesso, sempre però connotato dalla centralità dell'approccio metapolitico. Ciò l'ha portata a cogliere l'inanità delle contrapposizioni destra/sinistra, moderno/antimoderno, attorno alle quali ancora si attarda spesso la "battaglia delle idee". Può spiegare ai nostri lettori, in breve, la necessità teorico/pratica della costruzione della cultura delle Nuove Sintesi?

La notion de métapolitique a souvent été mal comprise. Certains y ont vu, à tort, une autre manière de faire de la politique. En réalité, la métapolitique désigne une approche d'ordre théorique ou intellectuelle visant tous les domaines de la connaissance et du savoir, la science politique incluse. Elle implique donc une certaine prise de distance vis-à-vis de la « politique politicienne », de la politique de tous les jours. C'est cette prise de distance qui amène à constater, par exemple, que le clivage gauche-droite tend à perdre aujourd'hui toute signification. Un tel clivage perdure dans le langage courant, sous l'influence du jeu parlementaire ou de la politique de tous les jours, mais dès qu'on cherche à en élucider le sens exact, on débouche de plus en plus sur une impasse. Historiquement parlant, déjà, il y a toujours eu, non pas *une* droite et *une* gauche, au singulier, mais *des* droites et *des* gauches, au pluriel. Les politologues se sont souvent demandés si toutes ces droites et toutes ces gauches pouvaient être rapportées à un dénominateur commun, mais ils n'y sont jamais parvenus. La preuve en est que certaines droites ont pu avoir plus d'affinités avec certaines gauches qu'avec

les autres droites, et certaines gauches plus d'affinités avec certaines droites qu'avec les autres gauches.

On fait souvent remonter le clivage droite-gauche à l'époque de la Révolution française. En réalité, c'est seulement à partir de la fin du XIX[e] siècle que ces deux termes commencent à envahir le discours public : il ne serait jamais venu à l'idée de Karl Marx, par exemple, de se présenter comme un « homme de gauche » ! Durant tout le XX[e] siècle, on a vu des affrontements droite-gauche se produire un peu partout, mais ces affrontements ont eu des caractères très différents, selon les périodes et selon les pays. N'oubliez pas, enfin, que les mots « droite » et « gauche » ont toujours été plus fréquemment employés dans les pays latins que dans les pays anglo-saxons, où l'on a souvent préféré à se référer à la dichotomie entre conservateurs et *liberals*, entre républicains et démocrates, etc.

Dans une démarche métapolitique, on ne se préoccupe pas de savoir quelle est l'origine d'une idée en termes de topographie politique. On trouve même plutôt ridicule la façon dont les hommes « de droite » défendent des idées « de droite » au seul motif qu'ils les croient « de droite », tandis que les hommes « de gauche » défendent des idées « de gauche » au seul motif qu'ils les croient « de gauche ». Personnellement, ce qui m'intéresse dans une idée, ce n'est pas de savoir si elle est « de gauche » ou « de droite », mais de savoir si c'est une idée fausse ou si c'est une idée juste. C'est évidemment de cette manière que l'on parvient, tout naturellement, à construire une culture ordonnée à de « nouvelles synthèses ». Mais ce n'est pas qu'une question de démarche intellectuelle. L'une des choses qui montrent que nous avons changé d'époque – ou de monde –, c'est que tous les grands événements politiques ou sociaux-historiques de ces dernières années ont fait apparaître de nouveaux clivages. La construction européenne a révélé des « pro-européens » et des « anti-européens » de gauche comme de droite. Les guerres menées contre l'ex-Yougoslavie, l'Irak, l'Afghanistan, etc. ont eu des partisans et des adversaires à droite comme à gauche. On pourrait citer d'innombrables exemples de ce type. Ils montrent que de nouveaux clivages sont en train d'apparaître qui opposent, non plus la droite et la gauche mais, par exemple, fédéralistes et « souverainistes », « globalistes » et « localistes », écologistes et anti-écologistes, atlantistes et anti-atlantistes, partisans et adversaires de la société de marché, etc. La majorité des essais qui paraissent en librairie vont d'ailleurs déjà au-delà du clivage droite-gauche, ce qui est révélateur.

D. A suo parere vi sono differenze rilevanti tra moderno e postmoderno? Quali? Non è forse necessario, come Lei ha suggerito, per capire la condizione attuale del mondo, tentare di integrare Marx con l' "antimoderno" Heidegger? Perché?

La notion de modernité est une notion essentielle, à la fois pour les historiens, les sociologues ou les spécialistes de l'histoire des idées. La modernité se caractérise par la montée et l'épanouissement de la classe bourgeoise, par l'essor de la technoscience, par la mise en place des Etats-nations, par l'avènement des valeurs individualistes et égalitaires, etc. Mais c'est aussi une époque qui se confond avec le phénomène, essentiel lui aussi, de la sécularisation. Ce phénomène doit s'interpréter d'une façon dialectique. La sécularisation, ce n'est pas seulement le moment où les sociétés politiques s'émancipent de la tutelle des autorités religieuses. C'est aussi le moment où, en même temps qu'elles s'en émancipent, elles retranscrivent dans le langage des idéologies profanes d'anciennes thématiques d'ordre théologico-religieux. L'absolutisme politique prend ainsi le relais de la toute-puissance divine, tandis que les historicismes modernes, au premier rang desquels l'idéologie du progrès, donnent un nouveau contenu à la conception linéaire de l'histoire, qui trouve son origine dans le monothéisme biblique : la fin de l'histoire remplace le « paradis », le « bonheur » se substitue au salut, l'avenir prend la place de l'au-delà, etc.

La fin de la modernité a plus ou moins coïncidé avec la chute du mur de Berlin, l'effondrement du système soviétique, la globalisation que cet effondrement a rendu possible. Mais bien entendu, on ne peut dater avec précision l'émergence de la postmodernité, dont la mise en place s'est effectuée progressivement. Certains éléments de la modernité perdurent au sein de la postmodernité : l'individualisation des comportements, le règne de la métaphysique de la subjectivité, l'universalisme des « droits de l'homme », le primat des valeurs marchandes, etc. Mais en même temps, on voit apparaître d'incontestables nouveautés. L'individualisme se conjugue à l'apparition de nouvelles « tribus » (Michel Maffesoli). On assiste à un extraordinaire développement du phénomène des réseaux, qu'il s'agisse des réseaux financiers ou des réseaux sociaux sur Internet. L'engagement politique perd totalement le caractère « sacerdotal » qu'il a pu avoir au XXe siècle, à l'époque des « grands récits » idéologiques. Les projets collectifs ne mobilisent plus les foules. L'Etat-nation, qui avait été le grand modèle politique de la modernité, entre définitivement en crise. Il cesse d'être producteur de formes sociales et devient peu à peu impuissant : trop grand pour répondre à l'attente quotidienne des gens, il est en même temps trop petit pour faire face aux défis majeurs du monde actuel. Le local (les communautés) et le continental (les grands ensembles de culture et de civilisation) remplacent peu à peu le stato-national. La société, perdant peu à peu ses repères, devient de plus en plus « liquide » (Zygmunt Bauman) : elle se déterritorialise, devient une affaire de flux et de reflux. La globalisation tend elle-même à abolir l'espace (les frontières n'arrêtent plus rien) et le temps (tous les événements se déroulent désormais en « temps-zéro »), etc. Je fais bien sûr là une description trop rapide. Mais ce qu'il importe de voir, c'est que la postmodernité, en même temps qu'elle se caractérise par toutes sortes d'innovations qui lui sont propres, comporte aussi un versant qui la rattache à la pré-modernité. Avec la fin de la modernité, certains éléments de la culture prémoderne, certaines formes sociales de type « féodal », font retour sous des formes nouvelles. C'est sans doute pour cette raison que, tout en restant attentifs au moment historique que nous vivons, il peut être utile de relire à la fois Marx et Heidegger, démarche qui correspond d'ailleurs tout à fait à l'idée de nouvelles synthèses.

D. La sua è stata definita una "filosofia dell'originario", strutturata attorno all'idea *sferica* di tempo e storia, alla luce della quale l'origine non è semplice *inizio,* ma *il sempre possibile.* Ciò è particolarmente evidente in una sua opera da poco ripubblicata in Italia, *Come si può essere pagani?* (Settimo Sigillo, Roma 2011). Quali le differenze tra questa sua posizione e quella tipicamente antimoderna e/o tradizionalista?

Ce que j'ai écrit sur ce point dans *Come si puó essere pagani?* résultait d'un examen de la différence existant entre la conception judéo-chrétienne de la temporalité et la conception qui prévalait dans l'antiquité européenne. Pour les anciens Grecs, le temps avait une structure cyclique. Les mêmes choses revenaient éternellement, sans début ni fin absolus (*nihil novi sub sole*), mais sans que cet « éternel retour » ne soit non plus de l'ordre de la pure répétition, car la conception cyclique des choses n'est pas incompatible avec le caractère essentiellement historique de l'existence humaine. Dans la Bible, au contraire, la structure du temps prend une forme radicalement nouvelle. D'une part, la théologie judéo-chrétienne pose une distinction entre l'être créé et l'être increé : le monde n'a pas existé de tout temps, il résulte d'un acte créateur librement voulu par Dieu. D'autre part, selon l'interprétation chrétienne du mythe du péché originel, l'entrée dans l'histoire est perçue comme la conséquence d'une faute initiale (le mauvais usage que le premier homme est censé avoir fait de son libre arbitre). Elle fait partie d'une déchéance, qui a condamné l'homme à mener une existence historique. Pourtant, en même temps, il y a une forte dimension d'historicité dans le monothéisme, car le Dieu unique se révèle historiquement, notamment à travers l'histoire du peuple hébreu qui a fait

alliance avec lui. Enfin, l'histoire humaine est conçue sous une forme linéaire et vectorielle : assortie d'un début et d'une fin absolus, elle est censée mener de manière unitaire la famille humaine dans une direction nécessaire, en l'occurrence la fin des temps, le Jugement dernier, la Parousie, etc. C'est cette nécessité historique, plaçant le devenir historique sous la tutelle de la théologie, qui a été formulée avec une toute particulière insistance par saint Augustin, avant d'être reprise par l'idéologie du progrès.

Par opposition à la conception linéaire du temps, ma sympathie va de toute évidence vers la conception cyclique des Anciens. Cependant, je lui préfère une conception « sphérique », que l'on retrouve notamment dans la philosophie de Nietzsche (« la Roue de l'Etre tourne éternellement »), même si je ne me définirais certainement plus aujourd'hui comme un « nietzschéen » de stricte obédience ! Si l'on y réfléchit bien, en effet, la conception cyclique de la temporalité ne rompt pas encore entièrement avec la conception linéaire. Ce avec quoi elle rompt, c'est avec l'idée que cette ligne a un début ou une fin absolus. Dans la conception cyclique, la ligne prend la forme d'un cercle, mais conserve avec elle l'idée d'une certaine nécessité historique. Un auteur comme Julius Evola, par exemple, croit à la succession nécessaire des mêmes étapes de chaque cycle, ce qui le conduit à assimiler l'époque moderne à l'âge du *Kali yuga*. Il se contente donc d'interpréter en termes de déclin de plus en plus accentué tout ce que les idéologiques modernes interprètent au contraire en termes de progrès, ce qui peut conduire à un certain fatalisme. Je crois pour ma part que l'histoire est fondamentalement ouverte, qu'elle est par définition le domaine de l'imprévu. Je crois aussi que la distinction traditionnelle entre le passé, le présent et l'avenir est très équivoque, et dans une certaine mesure artificielle. En réalité, le passé et l'avenir ne sont pas des « moments » distincts du présent, mais bien et bien des *dimensions* de tout instant présent. Si l'on y réfléchit un instant, tout ce qui s'est passé « dans le passé » s'est en effet passé à un moment qui n'était alors que du présent. Et il en va de même de tout ce qui se passera « dans l'avenir ». Dans la conception sphérique de l'histoire, tout n'est certes pas possible à tout moment. Il y a aussi, de toute évidence, des processus de longue durée qui doivent aller à leur terme pour s'accomplir. Mais il devient légitime de se retourner vers le passé, non pour y chercher refuge, ou pour y puiser une consolation quelque peu nostalgique, mais pour y trouver un exemple actualisable dans notre propre moment historique. Nietzsche disait qu'« on ne ramène pas les Grecs », ce qui est tout à fait exact. Heidegger, lui, propose de faire à la façon des Grecs, mais de façon « plus grecque » encore, ce qui veut dire se tourner vers le moment matinal, inaugural, du « commencement grec », afin de découvrir les conditions d'un *nouveau commencement*.

D. Il suo pensiero, proprio sulla scorta di questa idea di storia come apertura inesausta, si proietta verso il futuro, è, in qualche modo, una "filosofia della speranza". Per questo, conclusivamente, Le chiedo: di fronte alla situazione attuale, che speranze è possibile nutrire? Grazie.

Personnellement, je ne parlerais pas d'« espérance ». L'idée d'espérance est une idée optimiste ; or, je crois que les choses ne se posent pas en termes d'optimisme ou de pessimisme. Il est évident que nous vivons aujourd'hui une époque « de basses-eaux » (Cornélius Castoriadis), c'est-à-dire une époque où il y a beaucoup de choses à déplorer et peu de raisons de se réjouir. Je n'y vois pas motif à désespoir, ni même à résignation. Je l'ai déjà dit, l'histoire est fondamentalement ouverte. Dans la vie des hommes, lorsque quelque chose se termine, c'est que quelque chose d'autre se prépare à apparaître. Il ne faut donc pas tant « espérer » qu'être attentif à ce qui vient. C'est toujours au cœur de la nuit qu'apparaît la lumière. Même dans la plus sombre obscurité s'annonce une nouvelle clarté.